

# تولید نشانه و تسهیم معنادر فلسفه ارتباطات فارابی<sup>۱</sup>

اصغر اسلامی تنها<sup>۲</sup>

## چکیده

پرسش از چیستی و چگونگی ارتباطات انسانی و بازخوانی آثار ابونصر فارابی، با الگوی روش شناسی مطالعات تحلیلی، نشان می دهد که معلم ثانی در تراث فلسفی خود با رویکرد عقلی به بررسی مسئله ارتباطات پرداخته است. زمینه های اجتماعی عصر او به ویژه مناظره نحوین و منطقیون، در توجه معلم ثانی به این امر، بسیار مؤثر بوده است. معلم ثانی در پاسخ به مسئله اصلی ارتباطات، هم کنش شناختی، ادراکی و عقلی انسان و هم کنش اظهاری، بیانی و زبانی او را تبیین می کند. از نظر او «ارتباطات» به مثابه کنشی شناختی-بیانی، هنر ساختن و به کارگیری نشانه ها برای تسهیم و تشارک معنا بین «خود» و «دیگری» است که آشکارکننده نظام معنایی یا ملت (فرهنگ) و

---

<sup>۱</sup>. تاریخ دریافت: ۹۴/۰۷/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۴/۰۸/۲۵

<sup>۲</sup>. عضو هیئت علمی گروه مطالعات فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم (ع). [com.yahoo@alamitanha](mailto:com.yahoo@alamitanha)

تعیین‌بخش ساختار اجتماعی یا امت (جامعه) است. در فلسفه ارتباطات فارابی، بین زبان، دین، فرهنگ و جامعه پیوند وجود دارد. دغدغه اصلی فارابی در علم مدنی، ترسیم بهترین نوع جامعه انسانی از طریق عالی‌ترین شکل ارتباطات انسانی، یعنی ارتباط با عقل فعال است. او با بازخوانی نظریه عقل فعال ارسطو، با تکیه بر نظام اندیشگانی و حیانی اسلام چنین ارتباطی را تبیین می‌کند.

**واژگان کلیدی:** فلسفه ارتباطات، نشانه، معنی، انسان متکلم، انسان عاقل، فارابی.

## مقدمه

همان‌گونه که «حقوق»، «سیاست»، «اخلاق»، «زبان» و «هنر» ظرفیت مطالعه فلسفی را دارند، «اطلاعات» و «ارتباطات» نیز اموری هستند که از قابلیت مطالعه فلسفی لازم برخوردارند. بنابراین سخن از «فلسفه اطلاعات» (Floridi, 2003) (خندان، ۱۳۸۸) و «فلسفه ارتباطات» (بودوریس و پولاکاس، ۱۳۹۴، ص ۴۳) به مثابه دانشی است که تصدی مطالعه عقلانی اطلاعات و ارتباطات را به عهده دارد. پرداخت فلسفی به مسئله «ارتباطات» که امروزه از آن به «فلسفه ارتباطات» یاد می‌شود، با توجه به اهمیت و ارزش عصر ارتباطات و اطلاعات، اکنون بایستگی دوچندان دارد، به گونه‌ای که برخی پژوهشگران غربی برای شناخت مسائل و دغدغه‌های اخلاقی عصر ارتباطات واسطه‌مند، برخی دیگر برای پیدا کردن راه حل و برخی هم برای شناخت ماهیت ارتباطات (همان ص ۸۷، ۱۰۷، ۲۵۱ و ۳۵۳) به میراث فلسفی یونان مراجعه می‌کنند. البته برخی نیز برای پویایی نظریه‌پردازی معاصر ارتباطات (Craig & Muller, 2007) (Craig R. T., 1999) به همه میراث فلسفی غرب رجوع می‌کنند.

نگارنده معتقد است «ارتباطات» از منظر فلسفه و حکمت اسلامی، با نگاه امروزی علم ارتباطات در غرب به کلی تفاوت دارد، بنابراین ضروری است «ارتباطات» با رویکرد اسلامی و از منظر حکما و اندیشمندان مسلمان نیز بازخوانی شود؛ چراکه دستیابی به «نظریه

ارتباطات» اسلامی، جز از رهگذر کاوش‌های فلسفی مبتنی بر حکمت اسلامی در باب ارتباطات به دست نمی‌آید و البته مطالعه ارتباطات از منظر اسلام و متفکران مسلمان مثل مولوی، ابن سینا، فارابی و... همگی نظریه‌های متداول ارتباطات در غرب را به حاشیه می‌راند. (مولانا، ۱۳۹۰، ص ۱۱ و ۱۲) در این میان، اندیشه‌های ابونصر محمد بن محمد فارابی» (۲۵۹ - ۳۳۹ ه. ق) به عنوان فیلسوف مؤسس فلسفه اسلامی اهمیت ویژه دارد.

فارابی فیلسوفی است نوافلاطونی که در قرن سوم و چهارم و پس از ترجمه متون یونانی به زبان عربی، در عالم اسلام ظهور کرد. وی فلسفه افلاطون و منطوق و متافیزیک ارسطو و بخش‌هایی از فلسفه اسکندرانی را به‌خوبی آموخت و در شرح و تفسیر آنها، کتاب‌ها و رساله‌هایی تألیف کرد. مهمترین بخش اندیشه فارابی، فلسفه سیاست در حکمت عملی اوست که در آن، با تأثیر از افلاطون، به طرح مدینه فاضله پرداخت». (حکمت، ۱۳۸۹، ص ۱۶۲) فارابی اگرچه از فلسفه یونانی و اسکندرانی تأثیر پذیرفته است، ولی نوآوری‌های بسیاری دارد که ردپای آن را نه در فلسفه یونانی و نه در فلسفه اسکندرانی نمی‌توان دید. این نوآوری‌ها برخلاف گمان مستشرقان یا حتی پاره‌ای از مفسران اسلامی، در مسیر تلاش فارابی برای پاسخگویی به پرسش‌های بنیادی عصر خویش پرورش یافته است، به گونه‌ای که فارابی نه تنها می‌کوشد آرای فیلسوفان بزرگ یونان را با یکدیگر جمع و تلفیق کند، بلکه دغدغه اصلی او جمع میان «فلسفه و دین» یا «عقل و نقل»، «ارتباطات برهانی و ارتباطات بیانی» است. فارابی چگونگی جمع را در توجه به ماهیت زبان و تدوین یک نظریه فراگیر فلسفه ارتباطات جست‌وجو می‌کند. از این رو در آثار خود به ویژه دو رساله مهم احصاء العلوم و الحروف ضمن بحث از زبان، الفاظ و چگونگی پیدایش و دلالت آن بر معانی، همچنین نسبت‌شناسی «علم اللسان و منطوق» و رابطه آن دو با فلسفه و دین پرداخته است. (فارابی، ۱۹۹۶ الف، ص ۳۵ و ۳۶؛ فارابی، ۱۹۸۶، ص ۴۴ و ۴۹) نگارنده با مسلم دانستن فلسفه ارتباطات فارابی، در این مقاله به دنبال پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی است که در اندیشه فلسفی فارابی، ارتباطات انسانی چگونه ممکن است؟ به این منظور از روش

شناسی مطالعات تحلیلی<sup>۳</sup> استفاده کرده است. (پاکتچی، ۱۳۹۱، ص ۱۵۶)

در اندیشه متفکران مسلمان، در کاوش علمی از هر موضوعی باید از «چیستی(ما)، هستی(هل)، چرایی(لم)، چگونگی(کیف) و کیستی(من)» آن پرسید. (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵، ص ۴۲۵) البته روشن است که مطلب نخست یا پرسش از چیستی، بر دیگر مطالب تقدم دارد. بر این اساس، ابتدا باید پرسید «ارتباطات چیست؟» نگارنده معتقد است این پرسش، بیان‌کننده اولین مشکل روش‌شناختی در آغاز پژوهش «ارتباطات» در اندیشه اسلامی و میراث فکری فلاسفه و حکمای مسلمان است؛ همان چیزی که کیتلر<sup>۴</sup> در بررسی تاریخی ارتباطات واسطه‌مند، به درستی آن را بیان می‌کند.

آیا اصطلاح «ارتباطات»<sup>۵</sup> را که اکنون [در غرب معاصر] این قدر بدیهی شمرده می‌شود، می‌توان به معنای دقیق کلمه به زمان‌ها و مکان‌هایی سرایت داد که آشکارا دستگاه واژگانی دیگری (برگرفته از اسطوره‌شناسی و دین) شاخصه‌هایشان را شکل داده است؟ بر تخت‌نشستن این اصطلاح در فلسفه، با رساله «در باب فهم بشری» جان لاک<sup>۶</sup> بر پایه این فرض یقیناً تعمیم‌ناپذیر استوار بود که ارتباطات، یعنی «به زبان آوردن تصورات ادراک شده و در نتیجه به هم پیوستن افراد جدا از هم به وسیله پیوندهای زبانی». تنها مشکل این است که فلسفه، این پرسش را از قلم می‌اندازد که مردم، بی‌یاری زبان، چگونه بایست در وهله نخست به اندیشه‌ها و مفاهیم دست یابند. رهایی از این سردرگمی فهم‌ناپذیر فقط به وسیله مفهوم فنی اطلاعات میسر شد که از هنگام طرح «نظریه ریاضی ارتباطات» شائن از هر گونه ارجاع به اندیشه یا معانی و از این رو به

---

<sup>3</sup>. Analytical Studies

<sup>4</sup>. kittler

<sup>5</sup>. communication

<sup>6</sup>. John locke

مردم اجتناب می‌ورزد. «Kittler,1996,p1»

البته مسئله جان لاک اگرچه لزوماً مسئله‌ای حل ناشدنی نیست و نظریه ایده‌ای او از معنا به مثابه «هویت ذهنی»<sup>۷</sup>، در اساس، باب ارتباطات انسانی و تفهیم و تفاهم را می‌بندد (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۷۸ - ۸۰)، اما بدون تردید واژه «ارتباطات» با ملاحظه پیشینه تاریخی (Peters,1999)، روزگار ما در سایه توجه فیلسوف انگلیسی لاک، به دانش‌واژه‌ای مهم در جهان اندیشه معاصر تبدیل شده است. اگر مسئله ارتباطات، چگونگی «به هم پیوستن افراد جدا از هم در نتیجه به زبان آوردن تصورات، ادراک شده است، پس هرگونه نظریه‌پردازی از ارتباطات انسانی، از یک سو مبتنی بر تبیین کنش شناختی، ادراکی و عقلی انسان است و از سوی دیگر، وابسته به تبیین کنش اظهاری، بیانی و زبانی او است. این امر در حقیقت، ریشه در تعریف کلاسیک ارسطویی از انسان در فلسفه غرب دارد.

## ۱. فارابی و مسئله ارتباطات

در فلسفه نظری ارسطو، انسان، «حیوان ناطق»<sup>۸</sup> و در فلسفه عملی او «حیوان سیاسی»<sup>۹</sup> تعریف شده است. «نطق»، فصل ممیز انسان از بقیه موجودات زنده است که هم به قوه تفکر و اندیشه‌ورزی و هم به قوه کلام و سخن‌گویی او اشاره دارد. دکارت می‌گفت: حیوان نمی‌تواند «فکر» کند؛ زیرا نمی‌تواند «تکلم» کند. دورکیم می‌گفت: انسان به سبب «اجتماعی بودن»، سخنگو است. «تفکر و اندیشه»، «تکلم و بیان» و «ترابط و اجتماع» سه وجه از پدیده نطق یا همان «ارتباطات» اند که شامل فرایند درک حقایق و شناختن واقعیات، شکفتن معانی و شکافتن افکار از دل معانی و افکار دیگر، بیان و اظهار آنها و در نتیجه، به هم پیوسته شدن

---

<sup>7</sup>. Mental identity

<sup>8</sup>. Zoon logon echon

<sup>9</sup>. Zoon politikon

افراد می‌شود. در اندیشه معلم اول انسان نه تنها موجودی برخوردار از «زبان و عقل» است، بلکه موجودی است که همواره در کنش متقابل<sup>10</sup> با دیگران به سر برده و موجودی سیاسی یعنی مدینه‌ساز نیز است. (دیرکس، ۱۳۹۱، ص ۹۹) به همین جهت، پرسش از خاستگاه و کارکرد زبان و عقل در کنار پرسش از سیاست و مدینه، در کانون توجه متفکران یونان قرار داشت. اگر تأملات سوفیست‌ها درباره ماهیت زبان و الگوهای عملی آنان در به‌کارگیری آن در جامعه یونانی، زمینه را برای تأملات فلسفی حکمای یونان و شکل‌گیری نخستین سنت نظریه‌پردازی ارتباطات توسط افلاطون و ارسطو در فلسفه ارتباطات یونانی فراهم کرد (سالیوان، ۱۳۹۴، ص ۳۲۵ - ۳۳۸)، فارابی فیلسوف مسلمان نیز همچون دو حکیم یونانی البته در وضعیتی متفاوت، با مسئله ارتباطات روبه‌رو شد. دلیل این امر هم این بود که توجه به زمینه و زمانه فارابی، بیان‌کننده این نکته است که جدال اهل لغت و نحوین با منطق و منطقیون که باز نمود دغدغه ارتباطی عمیق در عصر معلم ثانی است، در این امر بسیار اثرگذار بود.

## ۲. مواجهه با مناظره نحو و منطق: انسان متکلم در برابر انسان متفکر

معلم ثانی، رساله احصاء العلوم را که در اوایل قرن چهارم (قبل از ۳۳۹ه.ق) تالیف کرده است، نخست با علم اللسان یا زبان‌شناسی و فروع آن و سپس علم منطق شروع می‌کند و آنگاه به معرفی اقسام علوم نظری و عملی می‌پردازد. فارابی علم فقه و کلام را نیز جزو علوم عملی می‌داند. چنین تحلیلی از قرابت اساسی زبان‌شناسی با علم منطق و تقدم آنها بر علوم نظری و عملی از یک سو و اندراج دو دانش عمده فقه و کلام در کنار علم مدنی در مجموعه علوم عملی از سوی دیگر، با توجه به شرایط فکری - فرهنگی دوره میانه، به ویژه اوایل قرن چهارم اهمیت زیادی دارد. این دوره از تاریخ اسلام، مهم‌ترین مقطع

---

<sup>10</sup>. intersubjektivitat

زمانی است که ضمن پیدایش دانش‌ها و ابتکار و خلاقیت فکری، جدال دوران‌سازی نیز در آن دوره میان شاخه‌های مختلف علمی، در قالب مناظره‌ها و مباحثه‌های علما صورت بسته است. یکی از این مناظره‌ها، مباحثه پراوازه‌ای است که میان ابوسعید سیرافی، زبان شناس و نحوی برجسته و متی‌ابن‌یونس قبائی از منطقیون در بغداد اتفاق افتاده و ابوحنیان توحیدی آن را در رساله‌ای گزارش کرده است. (التوحیدی، ۱۴۲۴ هـ. ق، ص ۲۲) این رویارویی در همان زمان ابعاد گسترده‌تری یافت و مناقشه منطقی/ لغوی، به تنازع فیلسوف/ متکلم، علوم اوایل/ علوم عربی، عقلی/ نقلی و بیگانه/ خودی نیز سرایت کرد. (کرامر، ۱۳۷۵، ص ۱۶۴ و ۱۶۵) برخی همین مناظره و شکست متی‌ابن‌یونس را یکی از علل تألیف کتاب الحروف به دست فارابی می‌داند. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰)

ابوسعید سیرافی، یکی از شاگردان برجسته ابوبکر ابن سراج، استاد و نحوی بزرگ مکتب بصره است و با ابوالعباس مبرد که پس از درگذشت سیبویه به ریاست این مکتب رسیده بود، انس و الفت بسیار داشت. ابن سراج با فارابی تعامل فکری و دادوستد علمی خوبی داشت، به گونه‌ای که فارابی علم نحو و لغت را از او فرامی‌گرفت و ابن سراج نیز در فراگرفتن منطق و اسلوب درست اندیشیدن از محضر معلم ثانی، لحظه‌ای درنگ نمی‌کرد. (محسن مهدی در مقدمه الفارابی، ۱۹۸۶ ص ۴۵) این تعامل، نشان‌دهنده آن است هر دو اندیشمند به رابطه میان منطق و نحو و در نتیجه فلسفه و زبان باور داشتند، اما برخلاف سنت معمول که همواره یک شاگرد با استاد برجسته خود همگام و هم‌نوا شناخته می‌شود، شاگرد برجسته او ابوسعید سیرافی باور دیگری داشت و معتقد بود با وجود علم نحو و لغت، هرگز نیازی به فن منطق نیست. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰)

بی‌شک ریشه این ادعا را باید در ماهیت زبان‌شناسی او جست‌وجو کرد؛ چرا که سیرافی ساختار زبان را متشکل از قواعدی برای ارتباط، گفت‌وگو و فهم صحیح در زبان‌های خاص می‌داند که به کمک عقل تعیین می‌شود. او عقل را در واقع همان‌گونه می‌فهمد که متکلمان (بیشتر معتزلی) و فقها و نحویان مکتب بصره می‌فهمیدند. بیشتر

نحویان مکتب بصره، تمایل به یکی کردن قوانین تفکر با قواعد زبان داشتند و سیرافی نیز به تأثیر از این مکتب، عقیده داشت که «اکتساب اغراض معقول و معانی مدرک» و یا به تعبیر دیگر «تمییز سخن درست از نادرست»، فقط با استفاده از زبان خاص ممکن است. منطق را یک یونانی، بنابر زبان یونانی‌ها و کاربرد مرسوم آنها وضع کرده است. چرا ترکان، هندی‌ها، ایرانیان، و اعراب باید یک یونانی را حکم و داور گفتار خود قرار دهند؟ زبان یونانی، قانون کلی استدلال نیست. منطق، یک جنبه از زبان است. هم منطق و هم علم‌اللسان از الفاظ سخن می‌گویند. منطق، دستور صحیح زبان است و به این لحاظ که منطق، «منطق زبان» است، می‌توان از یک منطق عربی و یک منطق یونانی سخن گفت؛ زیرا انتقال معانی از زبانی به زبان دیگر، ممکن نیست: «معانی، مقید به الفاظاند.» در مقابل استدلال سیرافی، منطقیون عقیده داشتند که منطق، درباره معنا پژوهش می‌کند و زبان‌شناسی از لفظ سخن می‌گوید. «لفظ و معنا جدایی‌پذیرند» و چون معنی از لفظ شریف‌تر است، منطق بر زبان‌شناسی تقدم دارد. یحیی‌ابن‌عدی استدلال می‌کند که تحلیل زبان‌شناسان در باب الفاظ معنی‌دار (الالفاظ الداله علی المعانی) نباید موجب اشتباه یا بی‌نیازی از منطق یونانی شود. (کرامر، ۱۳۷۵، ص ۱۶۹)

فارابی با توجه به اهمیت مسئله، تأمل زیادی در نسبت زبان‌شناسی و منطق و رابطه آن دو با لفظ و معنی دارد و افزون بر احصاء العلوم در دو رساله مهم الحروف (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۴۴ - ۴۹ و ۱۱ - ۱۳۷) و الالفاظ المستعمله فی المنطق (الفارابی ا. ۱۳۸۸، ص ۴۱ - ۴۴) نیز بحث مفصلی در این باره انجام داده است. معلم ثانی در جدال میان اهل لغت و اصحاب منطق، موضع خاص دارد که توجه به آن، در فهم فلسفه ارتباطات فارابی بسیار مهم است. فارابی با تأکید بر اینکه منطق، علم مشترک بشر و زبان‌شناسی یا قواعد نحوی، مختص به ملت و امتی خاص است، از یک سو زبان‌شناسی را در پیوند عقل عملی می‌بیند و از سوی دیگر، به اهمیت زبان و منطق، به مثابه دو دستگاه نشانه‌شناختی مهم در جهان بشری اشاره می‌کند.



### ۳. تبیین منطق و نحو به مثابه دو نظام نشانه‌شناختی عام و خاص

معلم ثانی در احصاء العلوم دغدغه شناخت دانش‌ها و شمردن آنها را دارد. او در این رساله پس از بیان تعریف، موضوع و فایده علم لسان و علم منطق، به بررسی مناسبات آنها می‌پردازد و می‌نویسد:

زبان‌شناسی فی‌الجمله از دو چیز بحث می‌کند: نخست الفاظ دال بر معانی و شناخت مدلول آنها در امت خاص؛ دوم شناخت قوانین الفاظ. اما موضوعات منطق، عبارت است از قوانین در معقولات؛ از آن جهت که مدلول الفاظاند و الفاظ، از آن حیث که دلالت‌کننده بر معقولات هستند... بنابراین، منطق و علم زبان، به خصوص در قوانین الفاظ، تداخل دارند. اما حیثیت نگاه آنها متفاوت است. علم نحو، به قوانین ویژه الفاظ در زبان مردم خاص نظر دارد، ولی علم منطق، به پژوهش در قوانین مشترک و شامل در الفاظ همه امت‌ها می‌پردازد. (الفارابی ا. ۱۹۹۶ الف، ص ۱۷، ۳۳ و ۳۴)

فارابی اضافه می‌کند که الفاظ، در هر زبانی دو دسته ویژگی متمایز دارند؛ خصوصیات و احوالی که مشترک میان همه زبان‌هاست، مثل: تقسیم به مفرد و مرکب و نیز اسم و فعل و حرف و... و همچنین دیگر ویژگی‌ها و قوانین اختصاصی یک زبان، مثل مرفوع بودن فاعل و منصوب شدن مفعول و.. که اختصاص به زبان عربی دارد. او سپس با تکیه بر این تمایز می‌نویسد:

نظر اهل نحو و اهل منطق نسبت به الفاظ متفاوت است: نحو به بررسی قوانین الفاظ یک امت پرداخته و احوال اختصاصی و مشترک الفاظ را نه از آن جهت که (با زبان‌های دیگر) مشترک است، بلکه از آن حیث که جزئی از زبان خاص است، ارزیابی می‌کند؛ ولی منطق به قوانین مشترک در همه الفاظ همه زبان‌ها می‌پردازد و آنها را از آن حیث که مشترک‌اند و نه از آن جهت که ویژه یک زبان خاص هستند، ارزیابی می‌کند. منطق، در قسمت اخیر نیازمند پژوهش‌های زبان‌شناسان است. (همان، ص ۳۶)

این دیدگاه فلسفی، برداشت کاملاً تازه‌ای از ماهیت سخن و رابطه لفظ و معنی را که در اوایل قرن چهارم، در نظریه‌های ادبی و بلاغی مطرح نبود، به حوزه اندیشگانی جهان اسلام وارد کرد و زمینه فلسفی دیدگاه خاصی از پیوند زبان‌شناسی و منطق با هستی‌شناسی و

فلسفه از یک سو و فکر و اندیشه با سخن و گفتار در سوی دیگر را در آثار معلم ثانی فراهم آورد؛ تصویری که در استناد به ساختار وجودی عالم، قول به ظهور اندیشه و هستی در ساحت سخن را طرح می‌کرد. بنابراین بی‌سبب نیست که فارابی در آثار منطقی خود، به بررسی «الفاظ مستعمله» در منطقی می‌پردازد و از معقولات و مقولات دهگانه به عنوان «الفاظ و اسما» یاد می‌کند. معلم ثانی در این مسئله متأثر از دیدگاه معلم اول ارسطو در باب ماهیت نشانه‌هاست. ارسطو در رساله پاری هرمیناس (درباره تفسیر) دیدگاه خود را درباره نشانه با بیانی روشن و بدون ابهام چنین بیان می‌کند:

«آواهای گفتار [واژه‌ها] نماد (symbol) تأثرات روح [تصورات ذهنی] هستند و علائم نوشتاری، نماد آواهای گفتاری‌اند. آواهای گفتاری و همچنین علائم نوشتاری، در میان اقوام مختلف، همانند نیستند. اما تأثرات روح که آواهای گفتار نشانه (sign) آنها هستند و همچنین چیزهای واقعی که این تأثرات روح، همتهای مشابه آنها هستند، نزد همگان مشترک‌اند. (Aristotle, 1991, p. 25(16a5))

ارسطو در این فقره، در تحلیل ماهیت نشانه به سه عنصر مهم اشاره می‌کند:

۱. واژه‌ها (علائم نوشتاری و آواهای گفتار) که ارسطو آنها را هم نماد و هم نشانه می‌نامد و معتقد است در میان اقوام، متفاوت است.
۲. تصورات ذهنی (تأثرات روح) که واژه‌ها نماد و نشانه آنها هستند و در میان مردمان، مشترک است.
۳. مصداق‌ها (چیزهای واقعی) که تصورات ذهنی، باز نمود آنهاست و همچون تأثرات در میان مردمان، مشترک است.

به عبارت دیگر «واژه، تصویر و مصداق» سه عنصر کلیدی الگوی نشانه‌شناختی ارسطو را شکل می‌دهد. شاید ارسطو با به‌کارگیری واژه نماد، به دنبال سیمبولون<sup>۱۱</sup> یعنی نیمه دیگر

---

<sup>۱۱</sup>. symbolon

آن است که همان تأثرات روح یا تصورات ذهنی است. مصادیق یا چیزهای واقعی نیز اصطلاح سوم ترمینولوژی ارسطویی است که تصورات ذهنی یا تأثرات روح، بازنمون آنها بوده و البته هر دو برخلاف واژه‌ها، نزد همه انسان‌ها مشترک است. (مهرگان، ۱۳۹۲، ص ۲۷) بر این اساس، ارسطو نخستین الگوی سه وجهی نشانه‌ای را ترسیم کرد.

منطق‌دان بزرگ ایرانی، ابن مقفّع، در کتاب منطق خود سخنی را از کتاب فریار مانیس ارسطو نقل می‌کند که اهمیت تحلیل ماهیت نشانه‌ها را بیشتر آشکار می‌کند. بنابر نقل او از نظر ارسطو:

همه امور در چهار وجه خلاصه و محدود می‌شوند: یا به اعیانشان موجوداند؛ یا در اذهان و قلوب، محقق‌اند و یا در کلام یا کتاب ثبوت دارند. رابطه و پیوند امور چهارگانه نیز به این ترتیب است که نوشته، نشان دهنده سخن است و سخن، از عالم ذهن خبر می‌دهد و ذهن، نشان‌دهنده جهان اعیان خارجی، شناخته می‌شود. در میان آنچه به عالم اعیان خارجی و عالم اذهان مربوط می‌شود، اختلاف نیست و همه مردم با یکدیگر هماهنگی دارند. در عالم عین و جهان خارجی، «آسمان» در سرزمین ایران، همان است که در سرزمین روم وجود دارد، چنان‌که «زمین» نیز جز کره خاکی، چیز دیگری نیست. در عالم ذهن نیز وضع به همین منوال است... اما آنچه به کلام و کتاب مربوط می‌گردد، یکسانی و هماهنگی وجود ندارد و مردم جهان از جهت گفتار و نوشتار، با یکدیگر اختلاف و تفاوت دارند. سخن ایرانیان غیر از سخن رومیان است، چنان‌که خط و حروف و اسلوب نگارش آنها نیز تفاوت دارد. (المقفّع، ۱۳۵۷، ص ۲۵ و ۲۶)

همان‌گونه که در عبارت ابن مقفّع دیده می‌شود، در نظر ارسطو همه امور عالم در چهار وجه ۱. اعیان؛ ۲. اذهان؛ ۳. کلام؛ ۴. کتاب خلاصه می‌شوند که دو وجه آن یعنی «عین» و «ذهن» هم‌سان و هماهنگ هستند و دو وجه دیگر آن یعنی «زبان گفتار» و «زبان نوشتار» با نوعی اختلاف و ناهماهنگی همراه است. به عقیده دکتر دینانی، آنچه ابن مقفّع در اینجا نقل کرده، همان چیزی است که به تعبیر دیگر، در کتاب مقولات دهگانه به آن اشاره شده است: «آخر

فکر، اول عمل و آخر عمل، اول فکر است.» عملی که آخرین مرحله فکر را نشان می‌دهد، همان چیزی است که در قالب سخن درمی‌آید و به صورت اسم، هریک از مقولات دهگانه را ظاهر و آشکار می‌سازد. اطلاق عنوان اسماء بر مقولات دهگانه توسط فارابی نیز به معنی این است که انسان می‌تواند در آخرین مرحله نزولی فکر خود، از طریق توسل به سخن و تعیین اسم برای هر یک از موجودات این جهان، به درک و دریافت آنها موفق شود. توانایی تعیین اسم برای هریک از موجودات این جهان و درک و دریافت آنها از این طریق، از ویژگی‌های انسان است و هیچ موجود دیگری از عهده این کار بر نمی‌آید. این خصلت و خصوصیت در انسان، از آنجا پیدا شده است که خداوند تبارک و تعالی او را در مدرسه اسماء آموزش داده و آیه شریفه «عَلَّمَ الْأَسْمَاءَ» را در شأن آدم ابوالبشر نازل فرموده است. تنها، کسی می‌تواند از طریق اسم به درک و دریافت مسمی دست یابد که از آموخته شدن به اسماء حق برخوردار باشد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲، ص ۶۶ و ۶۷)

ارسطو در عالم اعیان، اختلاف و پراکندگی نمی‌بیند، ولی در دو مرحله گفتار و نوشتار که آخر فکر و اول عمل شناخته می‌شوند، از اختلاف میان مردم جهان سخن می‌گوید. گفتن و نوشتن در عین اینکه تنزل فکر است و از مراحل اندیشه شناخته می‌شوند، در حوزه عمل قرار می‌گیرند و با فعل انسان سروکار دارند. مرحله فعل و مقام عمل، مرحله و مقامی است که تدریج و تدرج دارد و در حیطه زمان و مکان انجام می‌پذیرد. این مسئله نیز مسلم است که آنچه در یک چنین شرایطی انجام می‌پذیرد، نمی‌تواند از نوعی تفاوت و اختلاف برکنار باشد. گفتن و نوشتن، همواره در قالب قضیه و به صورت گزاره شکل می‌گیرد. در این مسئله نیز نمی‌توان تردید داشت که اساس قضایا و بنیاد گزاره‌ها بر حکم استوار است و البته حکم در این گونه موارد، از افعال نفس انسان به شمار می‌آید. آنجا که ارسطو آخر فکر را اول عمل دانسته، به همین مسئله اشاره کرده و اساس قضیه و بنیاد گزاره‌ها را فعل نفس انسان خوانده است.

از این بیان ابن مقفّع می‌توان فهمید که چرا فارابی در بررسی نسبت نحو و منطق، علم نحو را علم قوانین ویژه الفاظ در زبان مردم خاص ذکر کرده، ولی علم منطق را دانش پژوهش در

قوانین مشترک و شامل در الفاظ همه امت‌ها معرفی می‌کند. در حقیقت، معلم ثانی برخلاف زبان‌شناسان زمان خود که با تأکید بر جدایی‌ناپذیری معانی از الفاظ، به خصلت زبانی معانی و حقیقت می‌اندیشیدند و نیز در تمایز با منطقیون که با فرض استقلال و جهان‌شمول بودن معنی، منطقی را به پژوهش در معانی فرازبانی محدود می‌کردند، به مناسبات نحو و منطقی اشاره و هر دو دانش را علم الفاظ معرفی می‌کند. البته نحو و اعراب، علم به قوانین الفاظ امت خاص است و منطقی، علم به قوانین مشترک و شامل در الفاظ همه امت‌ها. (همان، ص ۶۵ - ۶۷)

معلم ثانی، فیلسوف بزرگ مسلمان نیز چنین می‌اندیشد که معقولات و محسوسات، از آن جهت که معقول و محسوس شناخته می‌شوند، در میان همه مردم جهان و جوامع بشری یکسان هستند و دلالت آنها بر آنچه در عالم بیرونی و جهان خارجی تحقق دارد، به حسب طبع است. این در حالی است که دلالت خط بر لفظ و دلالت الفاظ و کلمات بر امور معقول و محسوس، از طریق وضع و قرارداد صورت می‌پذیرد. (الفارابی ا. ۱۹۹۶ الف، ص ۳۳)

فارابی با تکیه بر همین نگاه، فلسفه ارتباطات خویش را طرح‌ریزی می‌کند.

#### ۴. فلسفه ارتباطات فارابی و تبیین کنش ارتباطی، به مثابه کنش عقلی - بی‌انی

در حکمت فارابی، انسان موجودی سخن‌گو و اندیشه‌ورز است. این سخن‌گویی و اندیشه‌گری، حاکی از گشودگی او رو به دیگران و از ویژگی‌های ذاتی اوست. گشودگی ذاتی انسان رو به غیر خود، همان چیزی است که می‌توان آن را امکان شناخت، ارتباط، تحول و دگرگونی و آمادگی فرارفتن از آنچه اکنون هست، در نظر گرفت. همین گشودگی به روی غیر است که متعالی بودن و سعادت‌طلبی انسان را به روشنی آشکار می‌سازد. البته معلوم است که سعادت‌جویی مستلزم حکمت، عفت، شجاعت و عدالت خواهد بود و این صفات، از خصلت‌های عقل و دیگر قوای نفسانی او شناخته می‌شود و برای اشتراک و اتحاد با دیگری ضروری است.

فارابی در تبیین چگونگی کنش ارتباطی انسان، به نخستین صورت ارتباطات او یعنی ارتباطات شفاهی (کلامی) توجه می‌کند و به تحلیل عقلی چگونگی پیدایش زبان می‌پردازد و

البته در این مرحله نیز او از مبانی انسان‌شناختی خود بهره می‌گیرد. او در رساله الحروف در تبیین ماهیت زبان، ابتدا به تحلیل عقلی چگونگی پیدایش حروف و الفاظ می‌پردازد و می‌گوید: کنش انسانی، این‌گونه تحقق می‌یابد که کنشگر بر اساس «فطرت» که به مثابه سرمایه ذاتی با خود همراه دارد، «تحرک خاص» دارد. یعنی حرکت کنشگر، در جهت ایجاد اعمال متناسب با آن و با استفاده از نیروهای جسمانی و نفسانی خود است. حرکات جسمانی و نفسانی کنشگر نیز پیوسته برای تحقق دادن به آنچه آسان‌تر است، انجام می‌گیرد. به عبارت دیگر، اعضا و جوارح و حتی نیروهای روانی بر اساس فطرت ذاتی و در پرتو اصل «انتخاب اسهل»، حرکات طبیعی و ارادی خود را انجام می‌دهد. تکرار آن حرکات، کنشگر را به «اعتیاد» یعنی درونی‌سازی و نهادینه شدن (رسیدن به ملکات علمی و خلیقات روانی) می‌رساند.

#### ۵. کنش بی‌ان‌ی و زبانی (ظهور نشانه‌ها و نظام نشانه‌ای زبان)

فارابی پیدایش زبان را با ملاحظه اصول چهارگانه «فطرت»، «تحرک خاص»، «انتخاب اسهل» و «اعتیاد»، بر اساس «توجه» فرد به «دیگری» و احتیاج به اظهار آنچه در ضمیر افراد انسان است، تبیین می‌کند. این امر ابتدا با اشاره و سپس با ایجاد صوت انجام می‌شود. ریشه این نیازمندی، در فطرت انسانی است. معلم ثانی می‌نویسد: «إذا احتاج أن يعرف غيره ما في ضميره أو مقصوده بضميره استعمال الإشارة أولاً في الدلالة على ما كان يريد ممن يلمس تفهيمه إذا كان من يلمس تفهيمه بحيث يبصر إشارته، ثم استعمال بعد ذلك التصويت».

(الفارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۳۵)

یعنی فرد تجربه‌ای داشته و معنایی را درک کرده است و تمایل دارد آن را به دیگری بفهماند و او را نیز در درک این تجربه و معنای آن، با خود سهیم کند؛ زیرا گرایش به دیگری و گشایش به روی غیر، در فطرت او وجود دارد و رسیدن به کمالات وجودی‌اش نیز اقتضای اشتراک معنایی و زندگی جمعی را دارد. بنابراین فرد برای معنایی که در ضمیرش حادث شده و می‌خواهد به دیگری بفهماند، ابتدا از اشاره استفاده می‌کند (در صورتی که مخاطبش به او توجه کند و او را ببیند) و سپس نشانه صوتی را به کار می‌برد.

شنونده بعدها نیز هنگام تخاطب با او، از همان نشانه او استفاده می‌کند و به تدریج، بر سر نشانه‌های دال بر معانی و تفهیم و تفاهم، توافق شکل می‌گیرد. نشانه‌ها جهان پیرامون کنشگران را نشانه‌گذاری می‌کنند. (الفارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۳۶ و ۱۳۷) با دقت در بیان فارابی درمی‌یابیم، مقصود او از معنا (ما فی ضمیره او مقصوده) ابتدا معانی محسوس است. به دیگر سخن، کنشگر ابتدایی، چیزی را دیده یا شنیده یا استشمام کرده یا چشیده یا لمس کرده است و برای بیان این معنا به دیگری توجه می‌کند. بدین منظور، ابتدا به اشارات و سپس برای دلالت، از علامات بهره می‌گیرد و به تدریج، علامات (حروف و الفاظ اولیه) جایگزین اشارات می‌شود و کم‌کم، نشانه‌های دال بر معقولات (معانی کلی) شکل می‌گیرد. با این حال، از آنجا که علامات، محدودند و برای دلالت بر همه معانی (به خصوص معانی معقول که از معانی محسوس انتزاع شده است) کفایت نمی‌کنند، رفته رفته با ترکیب آنها نشانه‌های ترکیبی شنیداری (کلمات و جملات) تولید می‌شود و با به‌کارگیری و توسعه آن بر اساس اصول چهارگانه سرمایه ذاتی، تحرک خاص، انتخاب اسهل و اعتیاد، سرانجام به تکوین نظام نشانه‌ها «زبان امت» می‌رسد. علت اختلاف زبان‌ها نیز بر همین اساس است. (الفارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۳۷)

در حقیقت در اندیشه فارابی، پیدایش زبان ریشه در ماهیت فطری ارتباط انسانی دارد. انسان‌ها بر اساس نیاز طبیعی و فطری، با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. بدین صورت که فرد برای بیان معنا و تسهیم آن، به «دیگری» توجه و علامتی را تولید می‌کند. دیگری نیز با توجه متقابل به او همان علامت را در ارتباط بعدی به کار می‌گیرد. «دیگری» با پذیرش آن علامت، اعتماد متقابل را شکل می‌دهد و علامت، تبدیل به نشانه می‌شود و زمینه تداوم ارتباط را فراهم می‌آورد. بدین ترتیب، «خود» و «دیگری» در درک «معنا» و «نشانه دال بر آن» به اشتراک می‌رسند. فرآیند ساخت نشانه‌ها به طور مستمر ادامه می‌یابد و در این میان، با رشد وضعیت اجتماعی انسان‌ها فرد یا گروهی به نظم‌بخشی آن می‌پردازند که از آنها به عنوان واضعان زبان یاد می‌شود و این افراد نشانه‌های جدید را وضع می‌کنند. تبیین فارابی

نشان می‌دهد که نشانه‌ها به طور بین‌الذهانی ساخته می‌شوند و نظام نشانه‌ای ساخته شده، به صورت بین‌الذهانی توسعه می‌یابد. کارکرد اصلی نشانه در زندگی انسانی روزمره، فراهم کردن زمینه تفهیم و تفاهم است.

نکته مهم در این بیان فارابی، آن است که معلم ثانی به ویژگی ذاتی سخن و خصلت بنیادین ارتباط زبانی یعنی فراروی از محسوس به معقول توجه دارد. در همین فرارفتن، انسان می‌تواند از تنهایی ژرف خودی بیرون آید و به روی غیر و «دیگری» گشوده گردد. زبان به حسب ذات و طبیعت خود، تعمیم‌پذیر و فراگیر است و شخص به مجرد اینکه سخن می‌گوید، در جهان تجربیدی و عالم کلیات گام برمی‌دارد. آنچه تجربه شخصی خوانده می‌شود و یک شخص در خلوت خاص خود به آن دست می‌یابد، از آن جهت که یک تجربه شخصی است، انتقال‌پذیر به غیر نیست. تجربه شخصی «خود» از آن جهت که تجربه «خود» است، هرگز نمی‌تواند تجربه شخصی «دیگری» از آن جهت که دیگری است، بوده باشد. به دیگر سخن، می‌توان گفت آنچه در «مافی‌الضمیر» و «سرّ سویدای» یک شخص می‌گذرد، هرگز نمی‌تواند در «مافی‌الضمیر» و «سرّ سویدای» شخص دیگر تحقق پذیرد. با این حال، هرگز نمی‌توان در این مسئله تردید داشت که آنچه در حوزه حیات و هستی یک شخص رخ می‌دهد، می‌تواند در حوزه حیات شخص دیگری نیز تحقق پیدا کند و او نیز به فهم و ادراک آن برسد. اما این همان چیزی نیست که می‌توان آن را یک تجربه قائم به شخص خواند، بلکه آنچه می‌تواند از یک شخص به شخص دیگر انتقال پیدا کند، معنی و مفهومی است که از تجربه به دست می‌آید. در اینجا می‌توان به این امر شگفت‌انگیز اشاره کرد که تجربه در عین اینکه برای شخص تجربه‌کننده، ویژه و خاص است و تکرارپذیر هم نیست، معنی و مفاد آن، عام است و به همین جهت نیز می‌توان با غیر به اشتراک گذاشت. در واقع یک «تجربه زیسته» بدان‌گونه که برای شخص معین، زیسته شده است، به هیچ وجه انتقال‌پذیر به غیر نیست، اما همان تجربه از جهت معنی و مفهوم خود، قابل اشتراک و تسهیم با غیر است و تفاهم میان اشخاص را نیز فراهم می‌کند. البته روشن است که «تجربه زیسته» شخص با آنچه «معنی» آن تجربه خوانده



می‌شود، متفاوت و متباین نیست؛ زیرا معنی تجربه اگرچه خود تجربه زیسته نیست، ولی تجربه زیسته در یک فرآیند، از مرحله «تشخص» به مرتبه «تعقل» درمی‌آید و این فرآیند، همان چیزی است که در «زبان» صورت می‌پذیرد.

بنابراین، می‌توان گفت در «سخن»، تجربه زیسته از «خاص بودن» به «عام شدن» درمی‌آید و آنچه فقط «درونی» است، «بیرونی» هم می‌گردد. از خلوت خود درآمدن و روی غیر خود گشوده‌شدن، همان چیزی است که جریان تفکر را ترسیم می‌کند و در سخن آشکار می‌شود. پس «سخن» در قالب نشانه‌ها از «سرّ سویدای» انسان سر درمی‌آورد و در صحنه‌ای گسترده و فراگیر، خود را آشکار می‌سازد. به این ترتیب، برای پی بردن به خلوت یک متفکر و رسیدن به سرّ سویدای او جز بررسی دقیق سخنان و ژرف‌اندیشی در نوشته‌هایش راه دیگری وجود ندارد.

این نکته را نیز نباید نادیده انگاشت که وقتی شخص به بررسی سخن غیر و نشانه‌های تولیدشده او می‌پردازد، در پرتو سخن خود، به این کار مبادرت می‌کند و البته سخن این شخص نیز از خلوتگاه ضمیر او به مرحله ظهور و بروز می‌رسد. از اینجا می‌توان دریافت که سخن گفتن و ارتباط برقرارکردن، راهی است که میان دو خلوتگاه کشیده می‌شود و با پیمودن این راه، انسان‌ها از کنج تنهایی خود بیرون می‌آیند و به روی یکدیگر گشوده می‌شوند.

سخن، اجتماعی‌ترین پدیداری است که انسان با آن سروکار دارد. آنچه اجتماعی‌ترین پدیدار شناخته می‌شود، آشکارترین اشیا نیز هست، اما همان چیزی را که آشکارترین امور می‌خوانیم، به حکم اینکه از پنهانی‌ترین خلوتگاه ناشی می‌شود، بناچار به پنهانی‌ترین خلوتگاه نیز راه می‌پوید و چیزی که در عین آشکار بودن، از پنهانی‌ترین خلوتگاه درمی‌آید و به پنهانی‌ترین خلوتگاه می‌پیوندد، اسرارانگیز و رازآلود نیز هست. البته «سخن»، به حکم اینکه از پنهانی‌ترین لایه‌های وجودی انسان سرچشمه می‌گیرد و در ساده‌ترین و روشن‌ترین لایه‌های هستی او آشکار می‌گردد، مراتب و مراحل گوناگون دارد و هرکس در هر مرتبه و

مرحله‌ای که هست، می‌تواند به فهم و درک سخن در آن مرحله برسد. هرکسی در هر مرتبه از مراتب وجودی که قرار گرفته است، سخن دیگران را در حد همان مرتبه ادراک می‌کند و البته بر اساس همان مرتبه نیز سخن می‌گوید. فیلسوف معاصر، استاد دینانی، در تشریح نگاه فارابی معتقد است:

آنچه بزرگان اهل معرفت نسبت به دو نیم دایره هستی در دو قوس نزول و صعود مطرح می‌کنند، درباره نزول و صعود سخن نیز صادق است؛ زیرا «سخن» نیز از پنهان‌ترین جایگاهی که آغاز می‌شود تا آشکارترین پایگاهی که ظاهر می‌گردد یک نیم دایره را ترسیم می‌کند. کار سخن، در پایان نیم‌دایره نخست تمام نمی‌شود، بلکه حرکت آن در یک نیم‌دایره دیگر به عکس نیم‌دایره نخست ادامه پیدا می‌کند تا به جایگاه نخست بازگردد. به این ترتیب، نزول و صعود سخن بر وزان نزول و صعود هستی انسان است و ذاتی بودن ناطق که فصل مقوم انسان شناخته می‌شود نیز به همین امر اشاره دارد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲، ص ۱۵)

با این بیان، روشن است که چرا فارابی در باب دوم رساله الحروف زبان را در کنار فلسفه و ملت قرار می‌دهد و چگونگی پیدایش و تقدم و تأخر آنها را با ژرف‌اندیشی تبیین می‌کند. (الفارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۳۱) زبان، به حکم اینکه نزول و صعود دارد، دارای ساحت‌های مختلف و متفاوت است و هر ساحتی از آن، با ساحتی از هستی قرین است. زبان روزمره بشری، زبانی است که نیازهای اجتماعی را برآورده می‌سازد، اما وقتی انسان به ساحت‌های دیگر قدم می‌گذارد، سطح زبان نیز دگرگون می‌شود. بنابراین می‌توان از زبان هنر، زبان علم طبیعی، زبان علم عقلی و فلسفه یا زبان دین سخن گفت. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲، ص ۳ - ۱۸) فارابی به این امر توجه دارد و در ابتدای تحلیل فلسفی خود، بر این امر تأکید دارد که عوام و جمهور مردم، تقدم زمانی بر خواص دارند، همان‌گونه که معارف مشترک که آغازگاه رأی همگان است، مسبوق بر معارف تخصصی است. پس با این تأکید، فرایند تحلیل پیدایش زبان روزمره را در کانون توجه خود قرار می‌دهد. (الفارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۳۴ و ۱۳۵)

بنابر آنچه گفتیم، می‌توان دریافت که آغاز ارتباطات انسانی، با «توجه خود به دیگری» و «توجه متقابل دیگری به خود»، برای مبادله معنا صورت می‌پذیرد و بدون چنین توجهی، ارتباطات آغاز نمی‌شود. اعتماد نیز شرط تداوم ارتباطات است. از این رو می‌توان با ملاحظه اهمیت مولفه‌های «معنا، توجه، اعتماد و نشانه» در تحلیل ارتباطی فارابی، تعریف او از ارتباطات را این‌گونه بازسازی کرد: «ارتباطات، یعنی توجه و اعتماد متقابل «خود» و «دیگری» برای تفهیم معنا به کمک «نشانه‌ها». البته فرایند ادراک معنا (علم) و تفهیم آن به دیگری با کمک نشانه‌ها، برای رسیدن به اشتراک است و اشتراک کامل وقتی حاصل می‌شود که «دیگری»، همان معنا را درک کند که «خود» درک کرده بود و از طریق ساختن نشانه می‌کوشید به او تفهیم کند. بنابراین چگونگی و مراتب دریافت معانی هم اهمیت پیدا می‌کند. براین‌اساس، در اندیشه ارتباطی فارابی، «ارتباطات، هنر ساختن نشانه برای دلالت بر معنا» یا به عبارت دقیق‌تر، «ارتباطات، هنر ساختن و به‌کارگیری نشانه‌ها برای ابراز و اظهار معنا (مافی الضمیر) بین «خود» و «دیگری» است، به گونه‌ای که «دیگری» به آنچه درون «خود» بوده، آگاهی یابد.» نمودار زیر ترسیم‌کننده فرایند کنش بیانی و زبانی انسان، از نگاه فارابی است.

#### ۶. کنش شناختی و عقلی (درک معنا و مراتب آن)

فارابی در تبیین پیدایش زبان، به این امر اشاره کرد که ما از نشانه‌ها (مصوت و مکتوب) برای تفهیم چیزی استفاده می‌کنیم که از سنخ لفظ و نشانه نیست، بلکه در درون ما (ما فی الضمیر)، ذهن ما است، یعنی نشانه‌های تولیدی ما بر چیزی غیر خود دلالت می‌کنند. این امر شهودی و ارتکازی، بهترین شاهد بر وجود چیزی به نام معنا است که نه از جنس صوت و کلام است و نه امری مکتوب، بلکه حقیقتی است که نشانه لفظی و کتبی بر آن دلالت دارد. تصدیق و پذیرش وجود معنا، در حقیقت، اذعان به تفکیک میان سه عالم معنا، نشانه و واقعیت خارجی است. از این رو، در تبیین کنش ارتباطی، افزون بر توجه به ماهیت کنش زبانی (نشانه و لفظ)، باید به ماهیت کنش ادراکی و عقلی (معنا و معرفت) نیز توجه کرد.

پس در تحلیل جامع فلسفه ارتباطات فارابی، شناسایی انواع و مراتب معانی که انسان توانایی درک آن را دارد نیز مهم است.

فارابی همچون ارسطو معتقد است که انسان افزون بر نفس نباتی و نفس حیوانی، دارای نفس ناطقه نیز هست. نفس حیوانی، خود دارای دو قوه محرکه و مدرکه است و قوه مدرکه نفس حیوانی، محسوسات و معانی جزئی (حسی و خیالی) را با حواس ظاهری و باطنی درک می‌کند، اما نفس ناطقه، توان درک معقولات و معانی کلی را دارد. براین اساس، فارابی سه گونه معانی را شناسایی کرده است: معنی محسوس، معنی خیالی و معنی عقلی. معلم ثانی درباره ویژگی‌های این معانی و فرایند پیدایش آنها در حیات انسانی، معتقد است که پس از تولد انسان، نخستین قوه‌ای که در او پیدا می‌شود، قوه غاذیه است که امکان تغذیه را به او می‌دهد. پس از آن، قوه حاسه رخ می‌نماید و انسان به کمک حواس ظاهری، معانی محسوس را درک می‌کند. این معانی، جزئی‌اند و مشروط به حضور ماده و تماس آن با عضو ادراکی هستند. پس هنگام غیاب ماده، معانی محسوس را قوه دیگری حفظ می‌کند که متخیله نام دارد. قوه خیال با ترکیب و تفصیل معانی محسوس، معانی مخیله و ادراکات خیالی (صادق یا کاذب) را فراهم می‌کند. (الفارابی ا. ۱۹۹۵، ص ۸۲)

بی‌تردید، برخی اشکال ارتباطاتی، با معانی محسوس مرتبط است. از این رو، دانستن حقایقی بنیادین درباره حواس، برای شناخت چگونگی تولید معانی محسوس، ضروری است. ارسطو حواس ظاهری و متعلقات آن را بدین ترتیب ذکر می‌کند: باصره و مبصر؛ سامعه و صوت؛ شامه و بو؛ ذائقه و طعم؛ لامسه و ملموس. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۴۵) فارابی در فصوص الحکم هماهنگ با روش ارسطویی، به بررسی حواس می‌پردازد. (الفارابی ا. ن، ۱۴۰۵، ص ۷۷)، اما در آراء اهل مدینه فاضله خلاف ترتیب یاد شده را دارد. (الفارابی ا. ۱۹۹۵، ص ۸۲) ترتیب نخست، اشاره به این حقیقت دارد که در مملکت حواس انسانی، (همان، ص ۸۴) بزرگ‌ترین قلمرو، به حس بینایی اختصاص دارد؛ حقیقتی که نظریه ارتباطی امروز نیز به آن اذعان می‌کند، یعنی برای انسان، تمام اشیای دور، فقط «اشیای دیداری» هستند هنگامی که نزدیک‌تر می‌شوند،

به «اشیای شنیداری» هم تبدیل می‌گردند و پس از آن به «اشیای بویایی» و سپس به «اشیای لامسه» ای هم بدل می‌شوند. در پایان، اشیا می‌توانند با وارد شدن به دهان، به «اشیای چشایی» تبدیل شوند. (اوئکسکول، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲) ترتیب دوم نیز به فرایند رشد حواس اشاره می‌کند، به این معنا که ابتدا انسان در بدو تولد، معانی محسوس را از طریق حواس چشایی و لامسه و بویایی درک می‌کند و سپس توان درک شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها را می‌یابد.

جایگاه معانی محسوس را حس مشترک دانسته‌اند، یعنی معانی حسی درک‌شده توسط حواس ظاهری، در حس مشترک جمع می‌شوند و خیال نیز مخزن حس مشترک است، اما درباره معانی کلی و معقولات، دو نظریه وجود دارد: افلاطونیان بر اساس اعتقاد به «مَثَل» با قرائت‌های متعدد، قائلند که موطن آنها خارج از نفس انسان است، اما ارسطوییان معتقدند که در درون ذهن و نفس آدمی موجودند. (حسین‌زاده، ۱۳۸۶، ص ۸۶) افلاطون، معانی محسوس را معانی سایه‌ای می‌داند و معانی کلی و معقولات، در عالمی بالاتر وجود دارند که می‌توان با عروج روح، به آنها رسید. ارسطو عقل را محل معقولات می‌داند، اما برخلاف افلاطون، معقولات را موجودات بالفعل نمی‌داند، بلکه آنها را اموری می‌داند که از ماده محسوسات و مخیلات، تجرید و تولید می‌شود و عقل نیز در ضمن اینکه معقولات بالفعل را پدید می‌آورد، تحقق و فعلیت می‌یابد. در اینجا نیز برای تحقق تولید بنابر اصل کلی ارسطویی تمایز قوه از فعل و ماده از صورت، باید به دو جنبه عقل، باور داشت: یکی عقل منفعل و دیگری عقل فعال. البته سخنان ارسطو در این باره مبهم است. برخی به جهت اصل تمایز ماده و صورت، معتقدند که این دو باید همراه نفس باشند. به بیان دیگر، نفس عاقله دارای دو بعد است؛ یکی عقل منفعل که به وسیله آن، نفس، متأثر می‌شود، می‌فهمد و معرفت می‌یابد، اما از آنجا که عقل منفعل، قوه محض است و بنفسه نمی‌تواند چیزی را بیندیشد، بلکه باید توسط معقولات فعلیت یابد و معقولات نیز متعلق عقل منفعل‌اند و خود، وجود بالفعل ندارند، پس بناچار باید برای نفس، عقل دیگری را پذیرفت که معقولات را از اشیای حسی و تصاویر خیالی بیرون آورد و فعلیت آنها را تحقق بخشد؛ این همان عقل فعال

است. (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۲۲۴)

به عبارت دیگر، عقل فعال، نورپرداز عقل منفعل است. اوست که به معقولات عقل منفعل، معنا می‌بخشد. فارابی برخلاف معلم اول، عقل فعال را خارج از نفس انسان و جوهری مستقل می‌داند. معلم اول و حکمای دیگری چون شیخ‌الرئیس از تمثیلی که ارسطو ذکر کرده و عقل را نسبت به معقولات، چون نور نسبت به الوان خوانده، در تأیید نظر خود، بهره جستند. آنان در بیان این تمثیل می‌گویند: منظور ارسطو آن است که رنگ‌ها در تاریکی، فقط وجود بالقوه دارند و برعهده نور است که وجود بالقوه آنها را فعلیت بخشد. به همین ترتیب، عقل فعال نیز جدا از نفس و معقولات است. معقولات نیز فقط دارای وجود بالقوه هستند و برای فعلیت بخشیدن به این معقولات، عقلی لازم است که می‌توان آن را عقل فعال نام نهاد و چون نور از الوان جداست، با آنها متحد نیست. از این رو، عقل فعال نیز جدا از نفس و معقولات است. (طاهری، ۱۳۸۸، ص ۲۸۱ - ۲۸۴)

در حقیقت، فارابی نیز همانند ارسطو عقل فعال را خالق و مولد معانی معقول می‌داند، اما برخلاف او آن را نه بخشی از قوه ناطقه، بلکه موجودی مستقل دانسته که بعد از الله و ثوانی (عقول تامه)، سومین مبدأ از مبادی مدینه فاضله است. (فارابی، الف ۱۹۹۶، ص ۲۶) به بیان دقیق‌تر، در جهان‌شناسی او در یک تقسیم‌بندی کلی، دو عالم از هم جدا می‌شوند؛ عالم روحانی یا عقول که شامل موجوداتی است که از ابتدای موجودیت خویش به همه کمالات خود دست یافته‌اند و موجوداتی تام و عقلانی هستند و دوم عالم مادی، شامل موجودات ناقصی است که به تدریج، می‌توانند نقص خود را جبران کنند و به کمالات متناسب با ذات خود برسند. (الفارابی، ا، ۱۹۹۶ ب، ص ۳۴) فارابی عالم عقول دهگانه را بر فرشتگان الهی تطبیق می‌کند و عقل دهم یا عقل فعال را که نقشی اساسی در تدبیر امور عالم ماده بر عهده دارد، را همان روح‌الامین یا روح‌القدس (جبرئیل) می‌نامد و آن را این‌گونه تشریح می‌کند:

کار عقل فعال، عنایت بر مردم است و اینکه آدمی را به نهایت مراتب کمال ویژه خود برساند و آن، رسیدن به سعادت نهایی و کامل است. رسیدن به مرتبت عقل فعال، زمانی

است که مدارج کمال را طی کند و این امر، آنگاه میسر می‌شود که به واسطه تشبه به روحانیات و قطع علایق از مادیات، مفارق از اجسام شده [باشد] و در قوام و پایداری خود نیازمند امور جسمانی مادی و عرضی نباشد... عقل فعال همان موجودی است که می‌توان آن را روح‌الامین یا روح‌القدس نامید و از لحاظ رتبه می‌توان آن را ملکوت و امثال آن نامید. (الفارابی، ا، السیاسه المدینه، ۱۹۹۶ ب، ص ۲۳)

از نظر فارابی عقل فعال هم عاقل است و هم معقول، یعنی هم ذات خود و هم ذات سبب اول(خدا) و هم ذات همه عقول دیگر و همه اشیایی را که بالذات به امور، مفارق اجسام گفته می‌شود را تعقل می‌کند، او همچنین درباره سازوکار معنابخشی آن به قوه ناطقه انسانی نیز معتقد است:

قوه ناطقه، یعنی آنچه مقوم انسان است و انسانیت انسان به آن است، نه در گوهر ذات خود. عقل، بالفعل است و نه بالطبع، لکن عقل فعال آن را به مرتبت عقل بالفعل می‌رساند و امور معقول را معقول بالفعل وی می‌کند تا آن زمان که قوه ناطقه کمال یابد و عقل بالفعل شود و در آن زمان است که بر اثر تجانس و شبیه شدن به مفارقات عقلیه، هم ذات خود و هم ذات غیر را ادراک می‌کند و معقولیت او برابر ذاتش، عین عاقلیت و عین معقولیت او می‌شود و جوهر عاقل، عین جوهر معقول شده و عقل عاقل و معقول، یکی می‌گردد و در اینجا است که قوه ناطقه به مرتبت عقل فعال می‌رسد و این، همان مقامی است که هرگاه آدمی بدان رسد، به سعادت ممکن و مطلوب خود رسیده است. (الفارابی، ا، ۱۹۹۶ ب، ص ۲۶)

در حقیقت، فارابی فرایند ادراک برترین و عالی‌ترین سطح معنا را بر اساس قاعده اتحاد عقل و عاقل و معقول تبیین می‌کند.

براین اساس، از نگاه فارابی آنچه در فرایند ارتباط انتقال می‌یابد، نشانه است و معنا، در فرایند ارتباط تولید می‌شود. یعنی ارتباط‌گران با کمک نشانه‌ها، با معانی متحد می‌شوند و آن را آشکار کرده و به زمان و مکان خود وارد می‌کنند. به بیان دیگر، در نتیجه تحقق زوجیت خود و دیگری، در فرایند ارتباط معنی متحد و متولد می‌شود. تولید در معنای کلاسیک آن،

به معنای حرکت از امر غیر آشکار به آشکار و یا آمدن اشیای پنهانی در قلمرو ادراک حواس انسان است. معنای دیگر آن، به بار آوردن و آفریدن است. بنابراین، معنا امری پنهان است که در فرایند ارتباط به ثمر می‌رسد و در زمان و مکان آشکار می‌شود. نمودار زیر درباره فرایند ادراک معانی، تولید نشانه‌ها را در فلسفه ارتباطات فارابی ترسیم می‌کند:

فارابی با نظریه عقل فعال، درصدد تبیین عالی‌ترین صورت ارتباطات انسانی، یعنی ارتباط بشر با خداوند است. عالی‌ترین کمال انسان، از طریق اتصال به عقل فعال میسر می‌شود. انسان متصل به عقل فعال به بالاترین مرتبه کمال و درک معانی دست یافته است. چنین انسانی که وی آن را «رئیس اول» می‌خواند، کسی است که به یمن اتصال به عقل فعال و طی مراحل رشد عقلی (از عقل هیولایی به عقل بالفعل و سپس عقل بالملکه شدن و در پایان، رسیدن به مقام عقل مستفاد، به درجه‌ای می‌رسد که همه معارف، بالفعل برای او حاصل می‌شوند و دیگر نیاز به راهنما و رئیس ندارد و کامل‌ترین فرد جامعه است. رئیس اول، به این سبب که در عقل نظری به کمال رسیده و از عقل بالفعل بودن، به عقل مستفاد باریافته است و با اتحاد و اتصال به عقل فعال، همه معارف عقلی را در خود جای داده، حکیم و فیلسوف است و از این حیث که به واسطه کمال قوه متخیله خویش، توانسته است از طریق این قوه به عقل فعال، متصل شود و علم به جزئیات حقایق و اخبار غیبیه پیدا کند، نبی مرسل است. (الفارابی ا، ۱۹۹۵، ص ۱۲۰ و ۱۲۱) رئیس اول با اتصال (همان، ص ۱۲۶) و اتحاد (الفارابی ا، ۱۹۹۶ ب، ص ۷۹) و هم‌رتبه شدن (همان، ص ۳۲ و ۳۵) با عقل فعال (رسانه و میانجی وحی) مجموعه معانی حقیقی را که برای سعادت انسان‌ها و رسیدن به کمال لازم است، دریافت می‌کند. براین اساس، با توجه به مراتب هستی و مراتب معانی در هستی‌شناسی، جهان‌شناسی فارابی و فرایند درک و مبادله آنها در معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی او، مدل نهایی ارتباطات انسانی در فلسفه ارتباطات فارابی، بدین صورت خواهد بود:



## ۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه آنچه بیان کردیم، درمی‌یابیم که معلم ثانی، با فهم دقیق مسئله ارتباطات، یعنی چگونگی به هم پیوستن افراد جدا از هم، به بررسی ماهیت زبان و نسبت آن با فکر و فلسفه از یک سو و فرهنگ و جامعه از سوی دیگر پرداخته است. زمینه اجتماعی عصر فارابی و مناظره نحو و منطق، به مثابه دو دانش نشانه‌شناختی ناظر به کنش ارتباطی انسان، در توجه او به این مسئله بسیار موثر بوده است. فارابی توجه دارد که نظریه‌پردازی جامع از پیچیده‌ترین کنش انسانی یعنی کنش ارتباطی، تنها با تبیین همزمان کنش شناختی، ادراکی و عقلی و کنش اظهاری، بیانی و زبانی، ممکن است. وی برخلاف زبان‌شناسان زمان خود، که با تأکید بر جدایی‌ناپذیری معانی از الفاظ، به خصلت زبانی معانی و حقیقت می‌اندیشیدند و نیز در تمایز با منطقیون که با فرض استقلال و جهان‌شمول بودن معنی، منطق را به پژوهش در معانی فرازبانی، محدود می‌کردند، به تبیین نقش زبان و منطق، به مثابه دو دستگاه نشانه‌شناختی مهم در شکل‌دهی کنش ارتباطی انسان پرداخت. او با اتخاذ چنین رویکردی در نظام فکری خود، توانست بین ارتباطات، فرهنگ(دین) و جامعه پیوند برقرار کند.

در اندیشه ارتباطی فارابی، فطرت کمال‌خواهی و گشودگی به دیگر و اظهار معنا، بنیان کنش ارتباطی انسانی است و «ارتباطات»، هنر عملی سخن گفتن یا به عبارت فنی‌تر، ساختن و به‌کارگیری نشانه‌ها برای تفهیم و مبادله «معنا» بین «خود» و «دیگری» است، به گونه‌ای که «دیگری» از آنچه درون «خود» بوده (مقصود)، آگاهی یابد. معلم ثانی در این بیان، به ویژگی ذاتی «سخن» و خصلت بنیادین ارتباط زبانی، یعنی فراروی از محسوس به معقول توجه دارد. در همین فرارفتن هست که انسان می‌تواند از تنهایی ژرف خودی بیرون آید و به روی غیر و «دیگری» گشوده گردد. زبان به حسب ذات و طبیعت خود، تعمیم‌پذیر و فراگیر است و شخص به مجرد اینکه سخن می‌گوید، در جهان تجریدی و عالم کلیات گام برمی‌دارد.

ارتباط و سخن‌گفتن، حرکت از «معنا و مفهوم» به سوی «لفظ و نشانه» و حرکت از «لفظ و نشانه» به سوی «معنا و مفهوم» است. بنابراین، پیدایش کنش ارتباطی انسان، همچون

خود انسان، بلکه کل هستی، در دو قوس نزول و صعود محقق می‌شود. ذاتی بودن ناطق (عاقل و سخنگو) که فصل مقوم انسان شناخته می‌شود نیز به همین امر یعنی توانایی کنش عقلی و زبانی اشاره دارد. معلم ثانی معتقد است که ارتباطات انسانی، محدود به عالم طبیعت نیست و از این رو، با نظریه عقل فعال درصدد تبیین پیچیده‌ترین صورت ارتباطات انسانی در عالی‌ترین سطح وجودی یعنی ارتباط بشر با خداوند است. انسان متصل به عقل فعال، به بالاترین مرتبه کمال و درک معانی دست یافته است. چنین انسانی که وی آن را «رئیس‌اول» می‌خواند، کسی است که طی مراحل رشد عقلی؛ از عقل هیولانی به عقل بالفعل و سپس عقل بالملکه شدن و در پایان، رسیدن به مقام عقل مستفاد، به درجه‌ای می‌رسد که با اتصال به عقل فعال، همه معارف و معانی سعادت‌آفرین را دریافت می‌کند.

### فهرست منابع و مآخذ:

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۲)، فلسفه و ساحت سخن، تهران: هرمس.
- ارسطو، (۱۳۷۸)، فی النفس، تدوین: توسط عبد الرحمن بدوی، بیروت: دارالقلم.
- التوحیدی، ابوحیان (۱۴۲۴)، الامتاع و المؤانسة، بیروت: مکتبه عنصریه.
- الفارابی، ابونصر (۱۴۰۵)، فصوص الحکم، قم: بیدار.
- (۱۹۹۶ الف)، احصاء العلوم، بیروت: مکتبه الهلال.
- (۱۳۸۸)، الالفاظ المستعمله فی المنطق، ترجمه: حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- (۱۹۹۶ ب)، السیاسه المدنیه، بیروت: مکتبه الهلال.
- (۱۹۹۵)، آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها، تدوین: علی بو ملحم، بیروت: مکتبه الهلال.
- (۱۹۸۶)، کتاب الحروف، تدوین: محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.
- (۱۹۶۸)، کتاب المله و نصوص أخرى، بیروت: دارالمشرق.
- ابن المقفع (۱۳۵۷)، المنطق، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- اونکسکول، (۱۳۸۷) مفهوم اومولت، در نظریه‌های ارتباطات، ج ۱، تدوین: کوبلی پل، ترجمه: شاهر صبار، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- کنستانتین، بودوریس و پولاکاس جان (۱۳۹۴)، فلسفه ارتباطات، ترجمه: غلامرضا آذری و حسین کیانی، تهران: ققنوس.

پاکتچی، احمد (۱۳۹۱)، روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

حسینزاده، محمد (۱۳۸۶)، منابع معرفت، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).  
حکمت، نصرالله (۱۳۸۹)، فارابی، فیلسوف غریب، تهران: علم.

خندان، محمد (۱۳۸۸)، فلسفه اطلاعات، تهران: نشر چاپار و نهاد کتابخانه‌های عمومی.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۱)، فارابی فیلسوف فرهنگ، تهران: نشر ساقی.

دیرکس، هانس (۱۳۹۱)، انسان شناسی فلسفی، ترجمه: محمدرضا بهشتی، تهران: هرمس.

طاهری، اسحاق (۱۳۸۸)، نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو، ابن سینا و صدرالدین شیرازی، قم: بوستان کتاب.

کرامر، جونل (۱۳۷۵)، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: نشر دانشگاهی.

مولانا، سید حمید (۱۳۹۰)، دانش ارتباطات، تهران: نشر کتاب.

مهرگان، آروین (۱۳۹۲)، فلسفه نشانه‌شناسی، اصفهان: نشر فردا.

نصیرالدین طوسی، م. (۱۴۰۵). تلخیص المحصل، بیروت: دارالاضواء.

واعظی، احمد (۱۳۹۰)، نظریه تفسیر متن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Peters, John Durham (1999), *Speaking into the air : a history of the idea of communication*, Chicago: The University of Chicago Press.

Aristotle,(1991) *the complete works of aristotle*, Edited by jonathan barnes, Translated by revised oxford, Vol, 1, prinston university pres.

Craig, Robert T (1999) "Communication Theory as a Field," *Communication Theory (ICC)* , no9, *CommunicationTheory*, pp 119–161.

Craig, Robert T and Heidi L,Muller,(2007), *Theorizing Communication; Reading Across Tradition*, california: sage publications.

Floridi,Luciano(2003),*What is the Philosophy of Information*, Availbel onlin at:  
<http://www.wolfson-ox.ac.uk/~floridi/pdf/wipi.pdf>.

Kittler, Friedrich,(1996) *The history of communciations media*, Available onlin at:  
<http://www.ctheory-net/articles.aspx?id=45#bio>.